

LA CUESTIÓN DEL SENTIDO, LUGAR DE ENCUENTRO DE LA FE Y DE LA RAZÓN

VÍCTOR SANZ SANTACRUZ

Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra

The question of meaning, where faith and reason meet

The meaning of life, which every man asks himself, is radical and ultimate in nature. The question about meaning, which *Fides et Ratio* addresses, points to that which gives intelligibility and orientation to global existence. The term *meaning* has different applications and nuances: rationality, direction, orientation... The need for meaning, therefore, is not a mere psychological requirement, but something essential to man, something key to understanding man. Philosophy, in its authenticity, is the search for that meaning. Only a philosophical activity of metaphysical scope, that transcends what is mere fact, can account for the question of meaning, within its own limits. Thus philosophy opens itself up to religion in intimate connection. This way, the search for meaning establishes itself as the meeting place between rational knowledge and the word of God.

Parece a todas luces fundada la legitimidad de estudiar la cuestión del sentido de la vida en la Encíclica *Fides et Ratio*, ya que se encuentran en ella numerosos textos donde se habla explícitamente del tema. Se trata, por otra parte, de un asunto que tiene un carácter verdaderamente crucial en el documento pontificio, como lugar de encuentro de las dos instancias sobre cuya relación versa la entera Encíclica. Para ilustrar esta tesis se puede acudir al siguiente pasaje: “cada hombre, como ya he dicho, es en cierto modo filósofo y posee concepciones filosóficas propias con las cuales orienta su vida. De un modo u otro, se forma una visión global y una respuesta sobre el sentido de la propia existencia. Con esta luz interpreta sus vicisitudes personales y regula su comportamiento. Es aquí donde debería plantearse la pregunta sobre la relación entre las verdades filosófico-religiosas y la verdad revelada en Jesucristo” (n. 30).

En este texto queda subrayada la centralidad de la cuestión del sentido de la vida, que se propone como el ámbito adecuado en el que ha de plantearse la pregunta sobre la relación entre la razón y la fe, o la verdad filosófica y la revelada. Debe advertirse, además, que la relación no se establece ahí entre razón (o filosofía) y revelación (o religión revelada), sino que se habla de verdades filosófico-religiosas, por un lado, y de verdad revelada, por otro. Lo más llamativo es que “lo religioso” se ha situado del lado de la razón y de la filosofía y no de la revelación, cuando a primera vista cabría más bien esperar lo contrario. Se evita con ello introducir desde el principio una diferenciación neta entre lo filosófico y lo religioso, como si fueran dos ámbitos de suyo independientes e inconexos, prefiriendo hablar, en cambio, de un orden de “verdades filosófico-religiosas”. Nos encontramos, pues, ante un modo de emplear las nociones claves para nuestro tema que podría ser considerado rudimentario o poco técnico, pues parece prescindir de los desarrollos y precisiones conceptuales propios de una tradición académica y científica de siglos. Si se analiza más detenidamente, se observa que tal uso presenta, a cambio, una sorprendente proximidad a la realidad misma, que es, por otra parte, el secreto de la vivacidad y sencillez que esos términos recuperan cuando se ven despojados de su rigidez técnica.

La proximidad aludida tiene un doble aspecto: por un lado, remite a la situación histórica que, según es generalmente admitido, se dio en la época prefilosófica, donde no había una diferenciación clara entre los ámbitos que más tarde se consideraron propios de la filosofía y de la religión, respectivamente. Es la conocida tesis según la cual la filosofía surge como un proceso de separación y alejamiento del *logos* respecto de lo mítico-religioso, tesis que a veces olvida que esa emancipación, que explica la constitución de la filosofía como saber autónomo, no suprime su obligada –y constitutiva– referencia al origen mítico-religioso. Es decir, se presenta la filosofía como un progresivo tomar distancia –cuando no un rechazo o negación– respecto de lo mítico-religioso y se piensa ingenuamente que tal proceso no deja huella en el concepto mismo de filosofía, como si los temas y desarrollos mismos de los que, en su ya larga historia, se ha ocupado y se ocupa la filosofía no mostraran por sí mismos una sorprendente semejanza, por no decir coincidencia, con no pocas cuestiones de carácter propiamente religioso. Por otro lado, la cercanía a la realidad se refleja asimismo en la situación de cada sujeto humano individual, donde la distinción técnica entre lo filosófico y lo religioso –heredera de un largo desarrollo cultural e intelectual– habitualmente no se da, sino que los problemas se le plantean, por así decir, *antes* o *al margen* de cualquier disquisición diferenciadora –siempre posterior y mediada por una determinada tradición de pensamiento–, o bien en un contexto o espacio común, y confuso, donde

aparecen entremezcladas las diferentes instancias. Por eso, el uso mismo de los términos en su forma sustantivada, aunque en cierto modo inevitable, presenta el inconveniente de que lleva a sustancializar los respectivos significados, que son entendidos como magnitudes mutuamente impenetrables, cuando, en realidad, se trata de actos de un mismo sujeto que filosofa, razona, se esfuerza en pensar con rigor, cree, duda, asiente y expresa de modos diversos su adhesión religiosa.

La Encíclica se ocupa precisamente de la relación entre esas dos instancias que constituyen su título y, según se ha visto en el texto citado más arriba, sitúa su lugar de encuentro en la pregunta por el sentido de la vida. Este hecho es, en mi opinión, decisivo, porque muestra claramente que no cabe un planteamiento abstracto del problema de la vida —de la vida como problema—, que es algo que afecta a lo más profundo de cada ser humano concreto. Cuando la cuestión se plantea en toda su radicalidad y *ex abrupto*, como al comienzo mismo de *L'action* de Blondel¹, no puede satisfacer una respuesta en términos abstractos. Es cada sujeto humano el que se siente interpelado y apremiado a buscar una solución a su auténtico problema. De ahí que se experimente la necesidad de pasar a la primera persona, para encarar la cuestión en sus justos términos, como el propio Blondel hace en la continuación del texto. De modo similar, la Encíclica *Fides et Ratio* sorprende, ya desde sus primeras líneas, por su carácter profundamente existencial, que aconseja leerla como un mensaje que interpela personalmente y que muestra un apasionado amor hacia el ser humano.

La noción de “sentido de la vida” y sus diversos matices

La Encíclica *Fides et Ratio* posee un carácter en cierto modo intemporal, en cuanto que aborda una cuestión “clásica”, presente desde el comienzo de la propagación de la fe cristiana y con una larga tradición intelectual y académica tras de sí. Está escrita, no obstante, en una circunstancia histórica determinada y tiene como destinatarios a los hombres y mujeres de hoy día. Juan Pablo II apunta a un problema concreto del mundo en que vivimos, donde no sólo las certezas y aspectos centrales de la fe cristiana están lejos de ser compartidos por una mayoría, incluso entre los mismos cristianos y los propios católicos, sino que, más ampliamente, la situación actual revela, especialmente en Occidente, una actitud generalizada de desconfianza en la razón, que se ha hecho en cierto modo mentalidad común (cfr. n. 55) y ha llevado a al-

1. BLONDEL, M., “Sí o no, ¿tiene la vida humana un sentido, y el hombre un destino?”, en *L'action*, F. Alcan, Paris 1893, p. VII.

gunas corrientes de pensamiento relacionadas con la postmodernidad a sostener que “el tiempo de las certezas ha pasado irremediablemente; el hombre debería ya aprender a vivir en una perspectiva de carencia total de sentido, caracterizada por lo provisional y fugaz” (n. 91). Estas palabras explican por sí solas que el hecho de que la noción de “sentido de la vida” sea una de las que con más frecuencia aparecen en *Fides et Ratio* no se debe a la casualidad o al azar.

Preguntarse por el sentido de la vida equivale a buscar su significado primordial, su razón de ser que la rescata del mundo de lo absurdo y lo contradictorio y la hace inteligible. Recientemente lo expresaba así Julián Marías: “... la vida humana es siempre inteligible; consiste precisamente en el *sentido*; ante otra realidad cualquiera, se impone la duda de si tiene algún sentido o no, y esto es lo que mueve a buscarlo, con mayor o menor esperanza de encontrarlo. [...] Ante un animal, sobre todo superior, se adivina un “sentido” que no se deja penetrar, y esto hace que nuestra relación con él sea siempre ambigua e inquietante. Dentro de lo humano, los rasgos comunes, la vivencia de la condición personal, se imponen y permiten entender en cierta medida a *todo* hombre. En rigor, se ve que *tiene* que tener un sentido, aunque no se vea claramente cuál; que sin él no sería *posible*, que pertenece a su realidad como tal vida humana”².

Sentido designa, pues, razón, inteligibilidad, significado. La idea de racionalidad o inteligibilidad inherente que acompaña a la noción de sentido se aprecia con claridad cuando se lo confronta con su negación: lo que no tiene sentido –es decir, un contra-sentido o sin-sentido– es algo irracional, carente de lógica, incomprensible, absurdo. Pero la noción de sentido tiene además una connotación especial que se relaciona con la de finalidad y que le otorga, por un lado, un carácter dinámico, en cuanto que expresa la orientación o dirección hacia una meta o fin al que apunta, y, por otro, lo que se podría llamar un aspecto comprensivo-contextual. Con ello quiero aludir al hecho de que en la noción de sentido aparece con más fuerza que en la de fin la idea de posición o situación y la consiguiente *circumspectio*. Este término ha de entenderse no tanto en la acepción en que ha pasado a la lengua castellana, señalando una manera prudente y precavida –*circumspecta*– de comportarse y actuar, sino en su significado etimológico más directo y originario que expresa un mirar en torno con la intención de tener en cuenta y captar el contexto, lo cual llevará, según los casos, a mostrarse precavido y *circumspecto*. Quizá sea este último aspecto, que no apunta tanto al fin, sino al ambiente o entorno que configura la situación real en cada mo-

2. MARÍAS, J., *La perspectiva cristiana*, Alianza, Madrid 1999, p. 13.

mento, el que diferencia a la noción de sentido de los otros términos con los que se halla emparentada y define lo más específico suyo, que designa una mayor amplitud y alcance, un hacerse cargo del conjunto.

Se ve entonces que la expresión de “sentido de la vida” se reviste de un carácter radical y último, porque al ponerse en relación con la noción de vida, permite entender ésta en toda su profundidad y alcance. Preguntarse por el sentido de la vida es responder a la finalidad y al “para qué” de la existencia misma o, si se prefiere, de toda la existencia. Como ha escrito N. Hartmann, “... el sentido de la vida es quizá la cuestión más decisiva de la vida. De ahí que toda la metafísica especulativa esté dominada por el problema del sentido. Allí donde la metafísica no plantea este problema y no trata de solucionarlo de algún modo, por muy profunda que pueda ser, es rechazada de inmediato por el hombre que está inmerso en la vida. Se puede considerar que el rechazo de un mundo sin sentido es quizá el resorte más poderoso de la metafísica”³. El mismo autor advierte, inmediatamente antes del texto citado, que el ser humano puede admitir la ausencia de sentido en las pequeñas circunstancias de la vida, pero no en las decisivas y especialmente en lo que respecta a la vida tomada como un todo. Precisamente la noción de sentido, merced a esa connotación que he llamado comprensivo-contextual, hace posible tomar la vida como un todo.

En el texto de la Encíclica se hallan presentes estas diferentes acepciones y matices de la noción de sentido. En primer lugar, la idea de racionalidad e inteligibilidad. Así, tras reconocer la particularización y marginalización creciente de la filosofía en la cultura moderna, frente a la aparición y progresivo afianzamiento de otras formas de racionalidad, se advierte que “estas formas de racionalidad, en vez de tender a la contemplación de la verdad y a la búsqueda del fin último y del sentido de la vida, están orientadas —o, al menos, pueden orientarse— como ‘razón instrumental’ al servicio de fines utilitaristas, de placer o de poder” (n. 47). Aquí se reconoce la dimensión racional de la pregunta por el sentido de la vida, al mismo tiempo que se rechaza toda concepción reduccionista de la razón. Más adelante se advierte que toda pretensión de autosuficiencia y de autonomía absoluta del mundo creado que ignore la dependencia esencial de toda criatura respecto de Dios “lleva a situaciones dramáticas que destruyen la búsqueda racional de la armonía y del sentido de la existencia humana” (n. 80), aludiendo de nuevo al carácter racional de tal búsqueda. En un tercer texto, esta vez a propósito del cientificismo, se comprueba con pesar que “lo relativo a la cuestión del sentido de la vida es considerado por el cientificismo como algo que pertenece al campo de lo irracional o de lo imaginario” (n. 88).

3. HARTMANN, N., *Teleologisches Denken*, W. de Gruyter, Berlin, 1966, 2.^a ed., p. 57.

El segundo de los significados señalados podría, a mi juicio, ser objeto de una precisión mayor, que permitiría distinguir entre dirección y orientación. Son aspectos complementarios, que se necesitan mutuamente, pero cuya distinción permite apreciar interesantes matices. Así, el concepto de *dirección* apunta sobre todo a una meta, fin u objetivo, haciendo hincapié en el carácter dinámico del proceso en que la vida misma consiste y que tantas veces se ha comparado con el ponerse en camino, imagen que, por otro lado, está llena de connotaciones religiosas. Aparece entonces la muerte como un punto de referencia inescusable, el fin o término hacia el que todo ser humano se encamina: "... la primera verdad absolutamente cierta de nuestra existencia, además del hecho de que existimos, es lo inevitable de nuestra muerte. Frente a este dato desconcertante se impone la búsqueda de una respuesta exhaustiva. Cada uno quiere —y debe— conocer la verdad sobre el propio fin. Quiere saber si la muerte será el término definitivo de su existencia o si hay algo que sobrepasa la muerte: si le está permitido esperar en una vida posterior o no" (n. 26). La verdad de que somos mortales otorga un relieve especial a la vida, al hacernos conscientes de su inevitable límite. La condición limitada de la propia vida, circunscrita a un lapso de tiempo que sabemos determinado, pero cuyo final desconocemos, explica el movimiento y dinamismo característico del vivir de los seres contingentes. Éste no se entiende como intensidad y perfección sumas, que es el modo en que expresamos lo propio de la vida divina, sino en términos de duración y despliegue, de esforzada tensión y prosecución. La muerte como límite de la vida hace al hombre consciente del carácter relevante de su vivir y de la necesidad de encontrar una dirección o camino que emprender, que le dé sentido. Se podría decir que la noción de fin, transmutada en la de sentido, sin perder el significado metafísico característico de aquélla, adquiere una connotación en la que prevalece el matiz antropológico.

La idea de orientación, en cambio, se relaciona más claramente con el aspecto que antes denominé comprehensivo-contextual y tiene que ver con el mirar en derredor o circunspección, acción que permite abarcar la totalidad y hacerse cargo de ella. Tiene, pues, una clara pretensión de globalidad. Pero se halla íntimamente vinculada a la de dirección hacia un fin. La conciencia del límite, percibido también como término o acabamiento, lleva al sujeto a recomponer y reunir lo disperso, a abandonar la propia dispersión en la que a menudo vive —el célebre *divertissement* pascaliano⁴— y, enfrentado a sí mismo, trata entonces de orientarse y de establecer puntos de referencia. La búsqueda de

4. PASCAL, B., *Pensamientos*, n. 143 (ed. Brunschvicg) [n. 139 (ed. Lafuma)]; íd., *Obras*, Alfaguara, Madrid, 1983, 2.ª ed., pp. 391-392.

orientación posee un carácter integrador y constituye el movimiento opuesto a la diversión que fustiga Pascal, y que caracteriza sobre todo por la renuncia a reflexionar sobre sí mismo⁵. Es significativa, a este respecto, la referencia que en el primer párrafo de la Encíclica se hace a la autoconciencia personal, así como la mención explícita de la célebre frase esculpida en lo alto del templo de Delfos: “Conócete a ti mismo”. Tras lo cual añade Juan Pablo II que, ya en la Antigüedad y “en distintas partes de la tierra, marcadas por culturas diferentes, brotan al mismo tiempo las preguntas de fondo que caracterizan el recorrido de la existencia humana: *¿quién soy?, ¿de dónde vengo y a dónde voy?, ¿por qué existe el mal?, ¿qué hay después de esta vida?* [...] Son preguntas que tienen su origen común en la necesidad de sentido que desde siempre acucia el corazón del hombre: de la respuesta que se dé a tales preguntas, en efecto, depende la orientación que se dé a la existencia” (n. 1).

La necesidad de sentido, si se tienen en cuenta los diversos matices del término, no hay que verla como una pura exigencia psicológica, fundada en un anhelo del sujeto que pretende ahuyentar la desesperación y angustia ante la inseguridad e incertidumbre que le acucian. La primera acepción de sentido como razón, inteligibilidad, evita una consideración de la cuestión en clave puramente subjetiva y psicológica, y subraya, por el contrario, la dimensión ontológica, intencional y volcada hacia la realidad, que es propia del espíritu humano. Por otra parte, la comprensión del sentido como dirección y orientación, en la medida en que apunta a un fin, permite ver con claridad que el sujeto no se encierra ni curva sobre sí mismo, ni se conforma tan sólo con prolongar inercialmente su vida, sino que busca salir de sí, trascenderse: “... solamente sobrevivir no puede constituir el máximo valor. Ser hombre significa estar preparado y orientado hacia algo que no es él mismo. En cuanto una vida humana ya no trasciende más allá de sí misma, no tiene sentido permanecer con vida; más aún, sería imposible”⁶.

La tendencia del hombre a dar sentido a su acción, también a la que objetivamente resulta fallida o errada, es al mismo tiempo un intento de justificarla racionalmente y pone de manifiesto la forma o estructura de nuestro modo de relacionarnos con el mundo. Es lo que Frankl ha denominado “voluntad de sentido”, que explica en términos de tendencia o fuerza primaria⁷. La tendencia o voluntad de sentido no sólo posee un carácter intencional y volcado hacia el futuro –sentido

5. Cfr. *ibíd.*, nn. 168, 169, 139 (ed. Brunschvicg) [nn. 133, 134, 136 (ed. Lafuma)], ed. cit., pp. 386-390.

6. FRANKL, V. E., *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 1988, p. 37.

7. *Íd.*, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona 1981, 2.^a ed., p. 98.

como dirección hacia un fin—, sino también una dimensión reflexiva, que se vuelve hacia el sujeto y le lleva a enfrentarse a sí mismo⁸, a mirar en derredor y tener en cuenta el conjunto; es la noción de sentido como orientación y reflexión sobre sí, que responde a la pregunta *para qué* y que acaba elevándole sobre sí mismo. Cuando esto sucede, se produce una paz interior que lleva a la aceptación de sí y de la propia circunstancia. Por el contrario, la ausencia de sentido es fuente de angustia, abatimiento, vacío existencial y es considerada una anomalía y síntoma de enfermedad.

El sentido tiene que ver, por tanto, con la ultimidad, con el significado definitivo de la vida, y por eso no es de extrañar la relación que habitualmente se establece entre religión y sentido⁹. Frankl es uno de los autores contemporáneos que ha subrayado este aspecto con su noción de “suprasentido”. Partiendo de su propia experiencia profesional como psiquiatra, reconoce que, si bien es el propio paciente, y no el logoterapeuta, el que debe interpretar su tarea vital y descubrir el sentido de su existencia, “una gran mayoría, no obstante, considera que es a Dios a quien tiene que rendir cuentas; éstos son los que no interpretan sus vidas simplemente bajo la idea de que se les ha asignado una tarea que cumplir sino que se vuelven hacia el rector que les ha asignado dicha tarea”¹⁰. En la Encíclica *Fides et Ratio* escribe Juan Pablo II que “la palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una filosofía que quiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea” (n. 81). La pregunta acerca del sentido es la encrucijada donde filosofía y religiosidad se encuentran.

Hemos visto que la noción de sentido es clave para la comprensión del hombre, porque su actuación y su relación con el mundo se configuran como una estructura dotada de sentido. No obstante, se advierte en seguida que no se trata de dar sentido, como fruto de una decisión voluntarista que entiende que el ser humano es la instancia última que dota de sentido, sino de descubrir, encontrar o, si se prefiere, *dar con* el sentido que posee la realidad que nos rodea; descubrir, en suma, la razón e inteligibilidad de las cosas, que las hace en cierto modo transparentes y nos permite comprenderlas, porque establece unas relaciones de orden entre ellas y respecto a nosotros y remite a la fuente del senti-

8. *Ibíd.*, p. 99.

9. WITTGENSTEIN, L., *Diario filosófico (1914-1916)*, Ariel, Barcelona, 1982, p. 128.

10. FRANKL, V. E., *El hombre en busca de sentido*, op. cit., p. 108.

do. Aquí es donde se inicia una nueva fase que consiste, en palabras de la Encíclica ya citadas, en “esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido”, tarea que debe acometer toda filosofía que sea digna de tal nombre.

La filosofía y la pregunta por el sentido

La pregunta por el sentido halla sus raíces en el hecho de que “el hombre es naturalmente filósofo” (n. 64; cfr. n. 30), pues la filosofía, como afirma Juan Pablo II, “contribuye directamente a formular la pregunta sobre el sentido de la vida y a trazar la respuesta”, razón por la cual “se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad” (n. 3). La filosofía —señala en otro texto— ha buscado tradicionalmente el sentido total y último de la vida (cfr. n. 56). Resulta así bien claro que en la Encíclica se concede importancia primordial a una noción de filosofía marcadamente existencial en perjuicio de un concepto más especializado o profesional, académico. No es, ciertamente, el único sentido de filosofía presente en el texto pontificio, pero sí el más flexible y el que ofrece una mayor amplitud y universalidad.

Existe el riesgo de que la actividad filosófica se conciba y practique de modo cerrado y, se podría añadir, casi ideológico, en el sentido restrictivo y negativo del término al que se refiere, por ejemplo, Daniel Bell cuando lo entiende como el afán de proponer interpretaciones prefabricadas que ofrecen una increíble resistencia a todo cuestionamiento que se quiera hacer de ellas¹¹. Frente a una actitud de este tipo, que en el fondo significa la negación misma de la filosofía, la Encíclica propone un filosofar abierto, en diálogo fecundo con el rico patrimonio filosófico heredado, pero que evite aislarse en tradiciones particulares negadoras de la universalidad constitutiva del pensar filosófico y de la verdad misma. Tal es, por otra parte, una de las enseñanzas más fructíferas que nos han legado los primeros filósofos, al iniciar “un camino que, abandonando las tradiciones antiguas particulares, se abría a un proceso más conforme a las exigencias de la razón universal” (n. 36). Por eso, alerta Juan Pablo II contra “la tentación de identificar una sola corriente con todo el pensamiento filosófico”, olvidando que “todo sistema filosófico, aun con respeto siempre de su integridad sin instrumentalizaciones, debe reconocer la prioridad del *pensar* filosófico, en el cual tiene su origen y al cual debe servir de forma coherente” (n. 4). Y más adelante asevera que “ninguna forma histórica de filosofía puede

11. Cfr. BELL, D., “La fin de l'idéologie 25 ans après (II)”, *Commentaire*, 42(1988), p. 471.

legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios” (n. 51).

La prioridad del pensar, a la que se refiere el Papa, tiene que ver con una noción de filosofía que se remonta a una antiquísima tradición y sitúa el inicio del filosofar en la capacidad de *asombro* que la contemplación de la creación suscita en el hombre, y de donde “arranca el camino que lo llevará al descubrimiento de horizontes de conocimientos siempre nuevos. Sin el asombro el hombre caería en la repetitividad y, poco a poco, sería incapaz de vivir una existencia verdaderamente personal” (n. 4). La primacía concedida al pensar como actividad de la razón por encima de los desarrollos propios de cada sistema filosófico no implica la dispersión en un pluralismo imposible de reconducir a unidad (cfr. n. 5). Muestra, al contrario, una gran confianza en la capacidad del intelecto y, sobre todo, en la comunidad y universalidad que supone el momento originario de la actividad cognoscente, que lleva a la intuición y conocimiento de los primeros principios, de los que todo razonar coherente parte, de modo reflexivo o no. La exposición de lo que en la Encíclica se denomina “filosofía implícita” es, a este respecto, muy elocuente: “... existe un conjunto de conocimientos en los cuales es posible reconocer una especie de patrimonio espiritual de la humanidad. Es como si nos encontrásemos ante una *filosofía implícita* por la cual cada uno cree conocer estos principios, aunque de forma genérica y no refleja. Estos conocimientos, precisamente porque son compartidos en cierto modo por todos, deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas” (n. 4).

Esto no significa conformarse con una filosofía de mínimos, antes bien, la aleja del peligro de que se convierta en un saber particular más, desentendido de toda concepción global y omniabarcante de la realidad. No se apuesta, pues, por una filosofía superficial o poco rigurosa que se podría calificar como *ligera*, *débil* o *blanda*, según las denominaciones al uso. Frente a una posible objeción de este orden, hay que recordar que la Encíclica insiste en varios lugares en la necesidad de “una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental” (n. 83). La perspectiva metafísica es considerada “camino obligado” (ibíd.) para superar la situación de crisis en que se encuentra la filosofía hoy día.

La instancia metafísica, como capacidad de remontarse y ascender en busca del fundamento, es el acceso más adecuado para reconocer a Dios. Esa capacidad es algo propio del entendimiento humano, como atestigua un conocido texto del primer capítulo de la Carta de San Pa-

blo a los Romanos (cfr. Rom 1, 20), que constituye toda una defensa de la legitimidad y validez de la teología natural o filosófica, y en el cual, según la Encíclica, “se afirma la capacidad metafísica del hombre” (n. 22). La filosofía, para ser auténtica, ha de comprometerse con la suerte del hombre, es decir, no puede conformarse con un mero carácter técnico y una argumentación rigurosa, sino que ha de poseer un verdadero alcance sapiencial, como “vía que conduce a la verdadera sabiduría” (n. 6). Orientar la vida, dar con el sentido que ésta tiene es, en definitiva, lo propio de la sabiduría. Por eso señala el Papa que “para estar en consonancia con la palabra de Dios es necesario, ante todo, que la filosofía encuentre de nuevo su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida” (n. 81).

Saber es algo más que razonar, argumentar, explicar; es, sí, conocer, pero con un carácter que expresa adecuadamente el verbo castellano comprender, porque apunta al *hacerse con*, es decir, a ese aspecto comprensivo-contextual al que se aludió más atrás. Aquel que sabe, está en condiciones de orientarse, de enfrentarse a las preguntas radicales que realmente interesan al hombre y que éste ha de plantearse y tratar de responder si quiere dar con el sentido último de su existencia. Por otra parte, los términos *sabiduría* y *sabio* tienen desde antiguo un claro significado práctico, primero para designar la habilidad técnica y más tarde la actitud del hombre prudente y experimentado, en un sentido más amplio y no sólo técnico del término, es decir, aquel que sabe comportarse y habérselas con las cosas; posteriormente, cuando la palabra entra en la tradición filosófica a través de Platón, adquiere un significado de excelencia y superioridad que la sitúa en directa relación con lo divino. En la interpretación de esta relación con lo divino contenida en la noción platónica de *filo-sofia* o “amor a la sabiduría”, Albert ha sostenido, frente a Pieper, que la referencia a lo divino no es primera y principalmente de tipo teológico, sino religioso¹².

Con independencia del contexto concreto en el que se sitúa, la sugerencia de Albert me parece de gran utilidad para nuestro caso. Ciertamente, en la Encíclica se subraya el interés que la filosofía tiene para la teología revelada, y se dedica un capítulo, el sexto, a la “Interacción entre teología y filosofía”, donde se afirma que “la teología ha tenido siempre y continúa teniendo necesidad de la aportación filosófica” (n. 77), a la vez que se recuerda la autonomía de la filosofía, incluso cuando desempeña esta función de servicio o auxilio a la teología. Pero se trata, de todos modos, de una relación entre dos nociones que pertenecen al ámbito de la *ciencia*. Distinto es el caso en el que la filosofía se

12. Cfr. ALBERT, K., *Über Platons Begriff der Philosophie*, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin 1989, pp. 43-45.

vincula a la religión o, mejor aún, a la religiosidad. Un ejemplo de ello es el primero de los textos que se citó al comienzo de estas páginas, así como la alusión, incluida en ese mismo párrafo, a “las verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía” (n. 30). En esta misma línea, es digno de mención el hecho, reconocido universalmente y recordado en el texto pontificio, de que la religión cristiana, desde sus inicios mismos, encontró en la filosofía un interlocutor privilegiado, más accesible y receptivo que las religiones de la época, en las que no había lugar para el análisis racional. Frente a éstas, “fue tarea de los padres de la filosofía mostrar el vínculo entre la razón y la religión” (n. 36).

La actividad racional rigurosa que emprendieron los filósofos antiguos permitió purificar las concepciones religiosas y el concepto mismo de divinidad imperante en la época (cfr. n. 36), pero dio también lugar, en unos casos, a una actitud de distanciamiento e incluso de rechazo y negación de la religión y, en otros, facilitó que la propia filosofía se presentara a sí misma como una religión elitista, accesible tan sólo a unos pocos, dotados de singular perspicacia y penetración racional, que disponían de las condiciones necesarias para llevar una “vida filosófica” mediante la incorporación a alguna de las diferentes escuelas que florecieron sobre todo en la época helenística¹³. Esto explica que la filosofía no fuera abiertamente aceptada en todos los ámbitos cristianos, sino que despertara también reservas y una no disimulada desconfianza (cfr. n. 37). En definitiva, “el encuentro del cristianismo con la filosofía no fue pues inmediato ni fácil” (n. 38). Dos mil años después, observamos que la dificultad persiste, porque es inherente a los términos mismos del problema y se halla agravada por los desarrollos emprendidos por las diferentes tradiciones y escuelas de pensamiento a lo largo de la historia, de modo especial en los últimos siglos.

El desinterés de algunos de los cristianos de los primeros tiempos hacia la filosofía se explica en buena parte por el hecho de que la consideraban —aun tratándose a veces de un modo de vida exigente— inferior al cristianismo y, sobre todo, la juzgaban estéril desde el punto de vista salvífico, ya que ignoraba el valor redentor de la muerte y resurrección de Cristo, auténtica fuente de la gracia: “... en realidad —afirma la Encíclica—, el encuentro con el Evangelio ofrecía una respuesta tan satisfactoria a la cuestión, hasta entonces no resuelta, sobre el sentido de la vida, que el seguimiento de los filósofos les parecía como algo lejano y,

13. Cfr. HADOT, P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México 1998; DOMANSKI, J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Cerf-Éd. Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1996; A.-VOELKE, J., *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Cerf, Paris 1993.

en ciertos aspectos, superado” (n. 38). Con la llegada del cristianismo, la filosofía entra en conflicto con él, cosa que no había ocurrido con las religiones paganas, porque la filosofía, entendida como modo de vida, había adoptado un carácter propiamente religioso, que en lo concerniente el compromiso personal y a la exigencia ética y ascética apuntaba más alto que la religión tradicional. Sin embargo, cristianismo y filosofía se diferencian y en cierto modo se reparten los papeles, pues la filosofía pone el acento en el preguntarse, mientras que el cristianismo se presenta como respuesta a los grandes interrogantes que el ser humano se plantea. No es, sin embargo, una distribución de funciones tan nítida y simple como podría parecer a simple vista. En un pasaje ya citado de la Encíclica se afirma que la filosofía no se ocupa tan sólo de formular la pregunta sobre el sentido de la vida, sino que contribuye también a “trazar la respuesta” (n. 3).

La filosofía debe también, por tanto, proporcionar respuestas a las grandes cuestiones de la vida. Pero ocurre que, confrontada con algunos interrogantes cruciales, que se presentan con un carácter fuertemente paradójico e incluso absurdo, ha de reconocer con modestia sus límites, los cuales, junto con “la inconstancia del corazón oscurecen a menudo y desvían la búsqueda personal” (n. 28). Esto sucede, sobre todo, cuando se sitúa ante cuestiones que la superan, como la de la salvación. Puesto que no se trata de una salvación *de* la muerte —es decir, no evita ésta—, sino *a través de y tras* la muerte, se presenta ante el hombre como algo que él mismo no puede lograr con sus solas fuerzas; en otras palabras, el ser humano no *se salva*, sino que *es salvado*. Aquí es donde la razón, enfrentada al misterio, se hace consciente de su propio límite y puede reaccionar, rechazando toda respuesta que no proceda de ella y encerrándose en sí misma, o abriéndose al misterio, lo cual no implica renunciar a su capacidad racional, pues, como señala Juan Pablo II, “el deseo de conocer es tan grande y supone tal dinamismo que el corazón del hombre, incluso desde la experiencia de su límite insuperable, suspira hacia la infinita riqueza que está más allá, porque intuye que en ella está guardada la respuesta satisfactoria para cada pregunta aún no resuelta” (n. 17).

Así ocurre también cuando el dolor y el sufrimiento, que acompañan el caminar terreno de todo hombre y parecen negar toda posibilidad de sentido, surgen como un escollo inevitable: “... no es necesario —escribe Juan Pablo II— recurrir a los filósofos del absurdo ni a las preguntas provocadoras que se encuentran en el libro de Job para dudar del sentido de la vida. La experiencia diaria del sufrimiento, propio y ajeno, la vista de tantos hechos que a la luz de la razón parecen inexplicables, son suficientes para hacer ineludible una pregunta tan dramática como la pregunta sobre el sentido” (n. 26). Ciertamente, la muerte

se presenta como una confirmación definitiva del sinsentido de la existencia, pero, hasta que cada sujeto la percibe como algo inminente que le acontece a él personalmente, es vista, por lo general, como algo ajeno, con lo que se puede llegar a tener una extraña familiaridad, pero que siempre le sucede a otro. En cambio, no es posible rehuir el sufrimiento, como algo que le acontece al prójimo. Ante él, la razón se ofusca y se desvanecen los sucesivos intentos de explicación. Toma entonces conciencia de que, por sí sola, no es capaz de dar respuesta a la pregunta; salvo que, partiendo de una pretensión absoluta, declare que tal respuesta sencillamente no existe. No obstante, si la razón no se cierra en esta última postura, el simple reconocimiento de su incapacidad para dar una respuesta es ya, en cierto modo, un atisbo de respuesta (cfr. n. 29) que le abre al rico depósito de “verdades religiosas, que en cierta medida hunden sus raíces también en la filosofía. Éstas están contenidas en las respuestas que las diversas religiones ofrecen en sus tradiciones a las cuestiones últimas” (n. 30).

La actitud religiosa

Llegamos así al último de los conceptos que me propongo tratar aquí. A lo largo de la Encíclica se puede vislumbrar una noción de religiosidad, o de lo religioso, que no es entendida sólo como algo ya vinculado a una determinada tradición o confesión religiosa, ni siquiera como un punto de partida que exigiera al menos una expresa declaración teísta, sino como una actitud de búsqueda y apertura, estrechamente relacionada con el concepto de filosofía al que se ha hecho referencia más atrás. Lo que se pide, ante todo, es no cerrarse posibilidades, que es tanto como alentar a descubrir los prejuicios que con mucha frecuencia están en la base de actitudes supuestamente abiertas.

La auténtica actitud religiosa está presidida por el respeto, que es un signo de veneración y culmina en el acto de adoración, pero también por la inquietud. La repetida afirmación de la Escritura que sitúa en el temor de Dios el inicio de la sabiduría¹⁴, aúna la dimensión cognoscitiva y sapiencial con el carácter específicamente religioso que apunta a la excelsitud de un objeto que supera infinitamente lo humano y provoca temor, inseguridad ante lo desconocido; pero al mismo tiempo ejerce una atracción que lleva a buscar, esto es, a ponerse en camino. El término inquietud reúne estos dos aspectos y revela el carácter no exclusivamente negativo del temor, como lo muestra el texto agustiniano del comienzo de las *Confesiones*, tantas veces citado.

14. Cfr. Prv 1, 7; 9, 10; 15, 33; Sal 111(110), 10; Job 28, 28; Si 1, 14.

Es la inquietud, en efecto, la que lleva a interrogarse por el sentido, por el significado e inteligibilidad de las cosas y fundamentalmente de la propia vida. Un texto del propio Juan Pablo II, que la Encíclica cita en nota, aclara la íntima relación entre religiosidad y búsqueda de sentido: "... especialmente, cuando se indaga el 'por qué de las cosas' con totalidad en la búsqueda de la respuesta última y más exhaustiva, entonces la razón humana toca su culmen y se abre a la religiosidad. En efecto, la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino" (n. 33: nota 28).

Entre religiosidad y el componente naturalmente filosófico presente en todo ser humano hay, pues, una íntima vinculación. Filosofía y religión o, mejor aún, actitud filosófica y religiosidad no son dos instancias paralelas y mutuamente independientes. La religiosidad se encarna en lo más profundo de la persona y se relaciona directamente con la búsqueda de sentido: "... la palabra de Dios revela el fin último del hombre y da un sentido global a su obrar en el mundo. Por esto invita a la filosofía a esforzarse en buscar el fundamento natural de este sentido, que es la religiosidad constitutiva de toda persona. Una filosofía que quiera negar la posibilidad de un sentido último y global sería no sólo inadecuada, sino errónea" (n. 81). La filosofía se abre a la religiosidad, merced a esa búsqueda del sentido que es también un rasgo propio del quehacer filosófico.

Filosofía y religiosidad no son, sin embargo, términos sinónimos o mutuamente convertibles. La última de las preguntas que resumen los intereses de la razón la formula Kant en la *Crítica de la razón pura* en estos términos: "¿Qué me cabe esperar?"¹⁵. Se manifiesta así una dimensión estrictamente ajena a la filosofía, que significa el acceso a un mundo que sobrepasa todo esfuerzo de la razón y rompe, al mismo tiempo, con el necesitarismo fatalista que impregna los diversos intentos que en la Antigüedad la filosofía ha realizado de convertirse en religión. La religión es el ámbito de la esperanza. Quien espera no suprime el inquirir característico de la razón, ni lo hace vano; tan sólo reconoce que no puede encontrar en él la última respuesta, porque ésta se presenta como salvación y adopta la forma de don, reclamando del sujeto una actitud que con toda propiedad se debe denominar religiosa y que implica aceptar la invitación a penetrar en el misterio. Aquí reside la principal diferencia entre filosofía y religión, pero también su punto de

15. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, A 805 / B 833.

contacto, que permite a aquélla abrirse a la religión sin abdicar de su propia tarea. El asombro, el quedarse maravillado ante algo, es descrito, desde muy antiguo, como el inicio del filosofar y Aristóteles afirma que el amante del mito o *filómito* es, a su modo, amante de la sabiduría (*filósofo*), porque el mito se compone de maravillas¹⁶. Y las más importantes de ellas, habría que añadir, sólo las alcanzan quienes se “religan” a Dios y se adentran en el misterio.

El acto de aceptación y abandono en que consiste la actitud religiosa y, de modo especial, la adhesión de fe del cristiano, no significa un paso hacia atrás, algo así como el retorno a un refugio seguro después de haber tensado —en vano— la razón hasta el máximo, sino que es una osadía y plantea un reto a la persona entera, que alcanza su formulación más acabada en el hecho de que la “locura” de la Cruz de la que habla el apóstol San Pablo se convierte, para quien la acepta y hace suya, en auténtica “sabiduría de la Cruz” (n. 23). La respuesta a la pregunta por el sentido no se sitúa, por tanto, en continuidad con la actividad de la razón, ni adopta el carácter de una oposición dialéctica, de signo negativo, pero se apoya en la capacidad que la filosofía misma tiene de “reconocer el incesante trascenderse del hombre hacia la verdad” (ibíd.) y cuenta con la ayuda de la fe para abrirse a acoger la verdad transmitida, que no es otra que la persona misma de Jesucristo y su mensaje. Aquí, afirma la Encíclica, es donde se relacionan filosofía y religión, en un encuentro que no está exento de riesgos y cuyo resultado queda abierto (cfr. ibíd.).

La cuestión del sentido se muestra de este modo como el “lugar” por antonomasia de tal encuentro, pues si, por un lado, la filosofía se pregunta por el sentido de la vida, por otro, “la palabra de Dios plantea el problema del sentido de la existencia y ofrece su respuesta orientando al hombre hacia Jesucristo, el Verbo de Dios, que realiza en plenitud la existencia humana” (n. 80). Tal es la convicción fundamental de la “filosofía” contenida en la Biblia, que supone un reto radical para el pensar filosófico, “porque la razón está llamada a asumir una lógica que derriba los muros dentro de los cuales corre el riesgo de quedar encerrada. Sin embargo, sólo aquí alcanza su culmen el sentido de la existencia” (ibíd.). La religiosidad, la fe religiosa, no anula la razón, sino que la estimula. A veces se considera la adhesión de fe como el estadio final, la llegada al puerto definitivo. Sin negar la parte de verdad de esta afirmación, es preciso advertir que, más que un punto final, constituye en realidad un punto de partida, pues la fe, si es verdaderamente viva, posee un dinamismo que potencia todas las dimensiones humanas y lleva al

16. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 982 b.

sujeto a no cesar en su tarea de “realización plena de su libertad”, que consiste en responder a la “llamada al amor y al conocimiento de Dios como realización suprema de sí mismo” (n. 107).

El dato revelado es también algo externo y objetivo que, por tanto, está al alcance de quien se halla alejado de la fe. Sin embargo, es innegable la diferencia que se da entre quien hace suyo ese dato como algo vitalmente incorporado a su persona y que tiene consecuencias en su pensamiento y acción, y quien sólo accede a él externamente, como un factor o elemento más, que no es percibido como algo del todo singular. Pero incluso quien se aproxima a él desde fuera, si lo hace movido por una sincera búsqueda de sentido, puede descubrir una perspectiva inesperada, que le lleve a aceptar la fe, en un proceso de búsqueda al que no ha sido ajena la razón. Ésta no lleva de modo casi necesario a la fe, pues no se da un tránsito en línea de continuidad lógica o argumentativa, sino una toma de contacto, una ocasión que provoca, suscita, sugiere y abre la posibilidad de aceptar el obsequio que se le hace a la persona entera. Tal es, me parece, el propósito de la Encíclica *Fides et Ratio*, que es un texto que tiene un carácter pragmático, en cuanto que realiza y lleva a cabo lo que expresa, porque, partiendo de la firme convicción del valor de la razón, le plantea los interrogantes decisivos con el fin de moverla a aceptarlos. Entre ellos destaca la pregunta por el sentido de la vida, la cual, con la amplitud y variedad de connotaciones y matices que comporta, así como con su innegable alcance existencial y su carácter integrador, constituye el banco de pruebas en el que la relación entre fe y razón resulta verdaderamente fecunda y supera toda separación que trate de instaurar una independencia mutua que, a la postre, se muestra vana y empobrecedora.